

Jorge Alemán

CAPITALISMO

Crimen perfecto o Emancipación



Edición no venal. © Ned ediciones

© Jorge Alemán, 2018

Corrección: Marta Beltrán Bahón

Cubierta: Juan Pablo Venditti

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Nuevos Emprendimientos Editoriales, S. L., 2019

Preimpresión: Editor Service, S.L.
Diagonal, 299, entlo. 1ª – 08013 Barcelona

ISBN: 978-84-16737-40-6
Depósito Legal: B.68-2019

Impreso en Sagrafic
Printed in Spain

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Ned Ediciones
www.nedediciones.com

Edición no venal. © Ned ediciones

ÍNDICE

Agradecimientos	11
I. Del siglo XX de la revolución al horizonte actual de la Emancipación	15
El legado de Freud después de Lacan	17
Política y psicoanálisis: el saber de «la política marxista»	21
Capitalismo y pulsión de muerte	27
La ilusión de un sujeto supuesto saber	31
de la Historia	31
El equívoco término freudomarxismo.....	32
El <i>impasse</i> de los proyectos: «malas noticias».....	37
Política <i>versus</i> ideales. El papel de la ideología	41
Neoliberalismo: sedimentación de lo social, dislocación de lo político	45
La diferencia entre lo político y lo social.....	48
El orden neoliberal	50

El poder neoliberal. Diferencia entre poder y hegemonía	57
Neoliberalismo y posfascismo	61
El carácter ilimitado del capitalismo	67
El capitalismo: el mundo hiperconectado	70
El «aceleracionismo», un nuevo debate en la izquierda	76
Chul Han y la apoteosis de un crimen perfecto	81
II. Itinerarios teóricos sobre la Emancipación ..	91
Análisis de la Soledad.....	92
Análisis del Común	98
El Común y <i>Lalengua</i>	122
Voluntad y servidumbre	127
Capitalismo: emancipación	129
Una izquierda lacaniana.....	133
III. Otra izquierda Nac&Pop	139
¿Todavía populismo de izquierda?	139
La izquierda y lo político.....	152
Totalitarismo y democracia	155
Capitalismo y escatología	160

IV. Anexos.....	165
I. Feminismo.....	165
II. Técnica y olvido. A propósito de Heidegger.....	175
Agradecimientos finales	187

AGRADECIMIENTOS

Ninguna de las líneas del texto aquí presentado hubiera sido posible sin la lúcida lectura y la atenta participación en la redacción de María Victoria Gimbel. Mi infinito agradecimiento.

*Pero una ganancia sí nos quedará:
la mera persistencia.*

H. Arendt, *Poemas*

I

DEL SIGLO XX DE LA REVOLUCIÓN AL HORIZONTE ACTUAL DE LA EMANCIPACIÓN

En la relación psicoanálisis/política se establece una vinculación entre términos constituidos de una manera tal que esa conjunción se presenta de un modo inestable, cuyas piezas no terminan ni terminarán nunca de encajar. Psicoanálisis y política son ámbitos que estarán siempre abiertos a múltiples conjeturas. Por eso, más que ensayar explicaciones que pretendan abarcarlos a ambos, habría que intentar entenderlos en términos de «colisiones», choques o impactos que propicien entre sí el lugar de nuevas intervenciones teóricas. Porque ni el psicoanálisis obtura las posibles fisuras del marxismo, ni el marxismo da cuenta de aquello que le «falta» al psicoanálisis. Al contrario, lo que importa e interesa en la secuencia psicoanálisis-política es precisamente que ella misma no sea entendida como una relación de «complementariedad». De ese modo, el ejercicio resulta especialmente fecundo cuando lo que está en juego en el horizonte no es otra cosa que la construcción de una hipótesis de la emancipación.

En los textos que se presentan aquí se da la misma condición que en los anteriores ya expuestos en otros lugares, volviendo a retomar de un modo especialmente insistente a los tres autores en los que he centrado mis trabajos: Marx,

Freud, Heidegger, intervenidos por temáticas extraídas de la enseñanza de Lacan, con especial relevancia su paradójica conjetura sobre el *discurso capitalista*.¹ Por ello se irá viendo que en distintas ocasiones surgen articulaciones importantes como las que se proponen entre el *superyó freudiano*, la *plusvalía marxista* y la *técnica heideggeriana* con las que Lacan constituye el cuarto término que anuda a los tres autores y a sus distintas temáticas. A su vez, dado que en mi caso pertenezco al mundo hispanoparlante, más que practicar un epigonismo consagrado a la filología y a la hermenéutica de cada autor, intento apostar por combinar, hasta donde resulte posible, el rigor teórico junto a las urgencias y conclusiones de la realidad histórica que nos determinan en esta época, incluso más allá de lo que eventualmente logremos saber acerca de esas determinaciones.

Implicarse en un proyecto así desde la enseñanza de Lacan también supone, al menos a mi juicio, el no tratar de incluir los resultados del mismo en ninguna tradición filosófica constituida. En este aspecto, la propuesta se distancia del «platonismo matemático» o el «hegelianismo materialista», promovidos por distintos autores, interesados en fundar un nuevo «materialismo dialéctico», planteando aquello que he denominado en otros textos los «*artefactos intrascendentes*»² de la **antifilosofía lacaniana**. Estos artefac-

1. Véase nota al final del capítulo (pág. 87).

2. Jorge Alemán, Sergio Larriera, *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*, Ediciones Miguel Gómez, 2009.

tos intrascendentes se diferencian de las estructuras trascendentes porque sus aparejos teóricos se usan para captar la singularidad del caso que aparece en el orden general, custodiándola y volviéndola a implicar de experiencia, que en mi trabajo denomino *Común*.

El legado de Freud después de Lacan

En este primer capítulo se confrontarán ciertas aristas ideológico-políticas de los años sesenta y setenta del siglo XX con los puntos de vista cruciales de la actualidad, especialmente aquellos emergentes de lo que se podría llamar la intervención de Lacan sobre las lógicas emancipatorias.

Y es que gracias a Jacques Lacan el legado freudiano está siempre de actualidad. Pues fue Lacan quien supo captar que Freud, a partir de 1920, había logrado hacer coincidir la invención psicoanalítica con un pensamiento político nuevo, dando al conocido dictamen freudiano «*gobernar, educar y psicoanalizar son tareas imposibles*» su verdadero alcance, al exponer que la modalidad lógica de la imposibilidad necesitaría su tiempo histórico para por fin manifestarse en toda su magnitud. El siglo XXI en este aspecto se preparó para dar diferentes razones a dicho dictamen freudiano.

La formulación política de Freud que atravesó como un rayo el escenario moderno se puede formular del siguiente modo: la ley no es aquello que pretende ser, ni la instancia del *superyó*, ni el imperativo categórico, ni el heredero del

complejo de Edipo, sea cual sea la nobleza simbólica con la que se presente, sino que mantiene una relación estructural con *la pulsión de muerte*. A partir de ahí, queda definitivamente deconstruida la oposición entre un poder opresor y una «expresividad» que quiere liberarse del poder para conquistar su libertad, o en otra variante, la idea de que un poder despótico y extraño impide la expresión de una pulsión intrínsecamente creativa y libre. Este conocido desmantelamiento de los ideales modernos que intentaban oponer la ley a la pulsión deja lugar al campo de la «ambivalencia», pues ésta es ahora la máquina teórica que muestra la secreta complicidad entre los términos que se pretenden oponer. Porque la ambivalencia, al colonizar todos los ámbitos de la experiencia humana, puede hacer caer a los opresores pero nunca a la opresión. Así, dicha ambivalencia podría hacer que la revolución fuese la vía para instaurar un amo todavía más feroz o mostrar cómo el amor puede esconder una hostilidad homicida, pero también la hostilidad puede ocultar una firme servidumbre amorosa hacia aquello que se odia. Hasta el propio psicoanalista puede ser, sin saberlo, el portavoz de la neurosis obsesiva, queriendo interpretar lo imposible. De ese modo, puede decirse que la amalgama de ley y pulsión, y su ambivalencia resultante, puede tambalear la coherencia teórica del discurso psicoanalítico al llegar hasta su misma práctica.

Y fue precisamente el coraje inaugural de Freud en *Más allá del principio del placer* lo que da testimonio de ello al dar cuenta del hundimiento de la ficción simbólica moderna,

pues al captar la ley en su raíz pulsional, Freud anticipa el verdadero sentido que tiene lo que actualmente los sociólogos llaman «el declive del programa institucional». El relato que se nos presenta para describir este declive es el siguiente: existió en la Modernidad un programa institucional ocupado de tratar y educar a los otros, a través de hospitales, escuelas, iglesias, centros de formación, etc. Este programa tenía como misión fundamental transmitir a cada uno los valores universales que garantizaran la socialización y subjetivación de los seres parlantes. Ahora bien, desde hace treinta años la racionalidad del programa institucional entra en una implosión acelerada, y el carácter supuestamente homogéneo que lo sostenía se deshace, se fragmenta, entrando en procesos de hibridación, donde van perdiendo su «aura» las autoridades simbólicas: médicos y enfermos, profesores y alumnos, curas y fieles, formadores y formados, etc. Y al entrar en hibridación con corporaciones privadas van adquiriendo todos ellos una coloración sádica tanto victimista como victimaria.

Sin embargo, sería un error ver en esa efectiva destitución de las autoridades simbólicas un debilitamiento del *superyó*. Al contrario, el hundimiento de la ficción simbólica moderna, que sostenía la orientación del aparato institucional, ha trabajado más bien a favor del empuje superyoico. Pues si el *superyó*, como afirma Freud en *El Yo y el Ello*, es el monumento que conmemora nuestra primera debilidad y dependencia, entonces la arquitectónica del programa institucional, los edificios que en la ciudad se adornan con

la «estética» de la ley, ya llevaban en su propio ornamento la huella del exceso superyoico. Esos santuarios de la ley ya albergaban entre sus paredes una burocracia caprichosa y, a veces, disparatada. De tal manera que la llamada «declinación del Padre», donde podríamos incluir el declive del programa institucional, es absolutamente compatible con la vocación gozante del *superyó*. Por eso se explica que todas esas instituciones que ahora parecen haber perdido su legitimidad, sin embargo han aumentado considerablemente su poder.

Se entiende de ese modo que las causas de dicha declinación no sean solamente las referidas al indiscutible papel que han jugado tanto la posmodernidad como el capitalismo global, sino que en «la manzana» moderna de la institución ya habitaba el «gusano del *superyó*» que, ahora sí, irrumpe en este tiempo histórico con toda su fuerza parasitaria. Por ello me aventuro a decir que el programa institucional encarna en la ciudad aquello presente en la estructura del inconsciente y que **provoca en Freud esta versión política del hombre común, versión que puede valer como una descripción también de las instituciones: el hombre común es siempre más moral e inmoral de lo que él mismo cree, siempre habla por encima de sus posibilidades, y es hipócrita de modo estructural frente a las exigencias de la civilización.** De tal manera que la verdadera fuerza inerte, lo que impide la transformación radical, lo que en suma sostiene la dominación cultural del capitalismo tardío, no sólo no está en los aparatos ideológicos, sino tampoco en las técnicas

disciplinarias ni en la extensión sin límites de las redes de las mercancías. Todo eso ciertamente cumple su función, pero sería insuficiente si no se entendiera, gracias a Freud, que **una civilización siempre se sostiene de un modo esencial en la propia constitución turbulenta de un sujeto y su oscuro modo de gozar.**

Política y psicoanálisis: el saber de «la política marxista»

Hubo tiempos en que la política marxista le decía muchas cosas al psicoanálisis, porque era «la que sabía». Por ejemplo, había determinado cuál era el sujeto de la historia. A través de la lectura de Marx o más bien de su interpretación y divulgación, muchos reconocían que había un sujeto histórico, el proletariado.

Hay que insistir en que no se trataba de ninguna cualidad esencial que poseyera la clase obrera. Al respecto, los filósofos españoles Carlos Fernández Liria y Luis Alegre, en su libro *El orden del capital*, han llamado en distintas ocasiones la atención sobre el caso del señor Peel, quien había decidido construir su empresa en lejanas tierras coloniales. En efecto, Peel traslada tres mil trabajadores ingleses, la «suma de las partes» del capital, como subraya Liria. Los obreros finalmente, en esas nuevas tierras, se transforman en campesinos y artesanos no porque preexista en ellos una esencia ahistórica, la «cualidad obrera», sino por la composición de

su estructura, mostrando que la metafísica del capital no está en la suma de sus partes. El propio Marx ya comentaba con sarcasmo que Peel inventó sin saberlo a sus propios competidores. Por lo que la esencia proletaria no existe de forma inmutable en una permanente clase obrera, algo que Peel había creído. Pero no era así. Si los obreros no están en el contexto donde se ven obligados a vender su fuerza de trabajo y ser explotados dentro del ciclo de producción de la mercancía, el aparato como tal, al menos en aquel momento ya no funciona.

En cualquier caso, las tesis de Marx marcaron durante el siglo XX el rumbo del saber, desarrolladas también por las posteriores posiciones marxistas-leninistas, trotskistas y maoístas, hasta llegar tanto al particular caso del peronismo de izquierda en Latinoamérica y su reformulación del proletariado en *clase trabajadora como a diversos movimientos populares*. Y entre otros asuntos importantes, uno de los núcleos duros en torno al cual se cifraban muchos de los debates marxistas hacía referencia a la cuestión relevante analizada por Marx de los conceptos «clase en sí» y «clase para sí», centrales para entender el problema de la transformación de las condiciones sociales. Por «clase en sí» hay que entender la clase obrera explotada en su fuerza de trabajo y que, por ello, había adquirido el estatuto de mercancía, una clase cosificada. En cambio, «la clase para sí» hace referencia a cuando la clase obrera, al tomar contacto con la teoría, definía una relación determinada con ella, digamos, una vez con conciencia de sí, se interpreta a sí misma como susceptible

de organizar y realizar lo que estaba llamada a cumplir: una gran transformación histórica, a saber, la salida del capitalismo. Tal es la relevancia de este pasaje «del en sí al para sí» que Marx describía distintos modos de concebir el cambio de una clase oprimida a una clase liberada.

Dicho problema continúa pensándose, pues hay que insistir en que no basta la posición endógena de la clase en el aparato productivo, ya que ella tiene que realizar una suerte de operación sobre sí misma, una interpretación acerca de lo que es su lugar en el aparato productivo y establecer la posibilidad de constituirse en una «clase para sí». Así, por ejemplo, Rancière, siguiendo el debate, analiza esa posibilidad de «clase para sí», exponiendo que, precisamente, por estar excluida, puede devenir y transformarse a través de una operación en la que lo excluido va a representar la totalidad en un sujeto de la revolución. Lo excluido, «la parte que no tiene ninguna parte», dice Rancière, es aquello que se transforma en lo que puede encarnarse como universal.

Ahora bien, en esta célebre afirmación del pensador francés se encuentra un problema implícito para el «estructuralismo» en general, siendo asumido por Lacan hasta las últimas consecuencias y que puede plantearse así: ¿cómo un elemento que integra a la estructura se vuelve el representante de la misma? o en otros términos, ¿cómo una estructura abierta, inconsistente e incompleta, encuentra un elemento que la «cierra» de un modo contingente? Hay distintas respuestas a ello, por ejemplo, en Lévi-Strauss, Althusser o en Derrida. Pero va a ser Lacan, a mi modo de ver, quien asu-

me de manera radical esta cuestión lógica del denominado estructuralismo. **El problema lo podríamos formular directamente así: una estructura siempre está expuesta a su infinitud y dispersión y, sin embargo, encuentra artificios y semblantes, que de distintos modos constituyen puntos nodales o de anclaje que posibilitan un cierre parcial de la estructura.**

Al fin y al cabo, el denominado debate postestructuralista implica siempre una discusión sobre el lugar y el carácter contingente del cierre «de la estructura». Además, conviene destacar que, a su vez, una estructura discursiva obviamente no es una superestructura. La matriz discursiva es la materialidad donde se sostiene la economía, las instituciones, el Estado, etc. Al respecto, es bastante curioso que algunos teóricos marxistas suelen oponer la «verdad económica» al «hecho discursivo». Justamente es en esta época cuando se puede confirmar que el capital se ha vuelto más «significante» que nunca y se ha separado definitivamente de sus referentes, pues la economía actual del neoliberalismo funciona como un discurso que no encuentra otra cosa más que estabilizaciones parciales que cada vez son más frágiles.

Esa cuestión relativa a la estructura vuelve a remitir a la ya tan discutida problemática sobre el fin del capitalismo. El capitalismo se renueva permanentemente, sin embargo, no encuentra su punto de anclaje o su punto nodal. De ahí que, a mi modo de ver, indudablemente el capitalismo ya no mejorará las condiciones, al contrario, aumentará cada vez más

la desigualdad, la deuda, el financiamiento de la economía real, etc. En suma, como ya casi todos saben, el capitalismo no es «eterno» en su reproducción ilimitada. Porque tal y como vengo sosteniendo en distintos lugares, que el capitalismo no sea eterno y sea contingente, no implica que se pueda nombrar su exterior, su «después» histórico. A mi juicio, y por ello, **el núcleo del debate se plantea en los siguientes términos: ¿cómo pensar el final de lo que aparenta presentarse sin fin?**

Y es aquí donde se confrontan dos cuestiones claves que ingresan en una tensión irremediable y sin solución, a saber, por un lado la estructura discursiva de lo social no dispone de un cierre definitivo, pues su cierre es inevitable y crítico, y por otro lado, el discurso capitalista es un movimiento circular que se presenta sin el problema del «cierre», ya que su propia forma de existencia es un círculo que vuelve siempre a comenzar. Estas dos dimensiones no se integran nunca del todo ni se resuelven dialécticamente. Por lo que hay que decir que al ser en definitiva estructuralmente incompatibles, hay que contar con que el pensamiento de lo Político habita en esta brecha sin solución.

En ese sentido, se puede decir que el pacto surgido de la Segunda Guerra Mundial entre capitalismo, Estado de bienestar y democracia se ha roto definitivamente. Y queda por ver lo que harán las oligarquías mundiales con las distintas modalidades de esa ruptura. Porque interesa saber si habrá un derrumbe bajo el modo de un colapso general o una permanente inercia con distintas configuraciones de lo social.

Aunque también puede pensarse una apuesta de la emancipación en la línea abierta por mi perspectiva, manteniendo todavía sus posibilidades de apertura.

Las oligarquías financieras mundiales, sin rostro y sin marco nacional, ya no necesitan «ceder un poco para no perder todo», dado que nada se les opone, al estar atravesadas por «querer más y más», sin límites. Una vez roto el pacto entre capitalismo y democracia, ya nada, como creyó el mito ilustrado, es irreversible. Cualquier cosa puede suceder, no existen ya barreras éticas y políticas sólidas.

En la medida en que el neoliberalismo no encuentra, a diferencia del liberalismo clásico, un principio de gobernabilidad, creo que asistiremos a crisis de representación política sin precedentes. Sólo hay que fijarse en las distintas variantes de la extrema derecha que están surgiendo en el mundo actual para ver lo que implican: una demanda de orden, más allá de los acentos xenófobos y racistas, que requiere y exige la aparición de un amo que haga justicia «fuera de la ley» y contra los «indeseables», del mismo modo que en las películas malas de los años 1980 de cuño fascistoide (ese fascismo hollywoodiense anunció el guiñol neofascista de Trump y de tantos otros). Por eso el capitalismo actual, que necesita de un ajuste tras otro para su proceso de acumulación sin límite, irá probando con distintos tipos de amos, que tienen en común, más allá de sus variantes nacionales, el hacer emerger la pulsión de muerte y su pasión de matar al desnudo, sin ningún propósito en sublimarlas en liturgias o en cultura popular.

De ahí la urgencia de un debate en toda la izquierda mundial sobre cómo elementos aparentemente «extrapolíticos» como el odio, la pulsión de muerte, las identificaciones, etc., están determinando de forma muy peligrosa un nuevo modo de hacer en la política mundial.

Capitalismo y pulsión de muerte

El capitalismo sólo quiere morir a su manera y por ello, en su modalidad específica de extinción, se ponen en juego distintos imperativos de «goce», de modos de satisfacción, que permiten entender que el neoliberalismo no sólo somete, sino que también —y esto de un modo agudo y particular— establece dependencias, marcos de conducta, encuadramientos mentales y corporales, donde la subjetividad queda inscrita en una nueva versión de distintos modos de servidumbre. Incluso en un apego apasionado a la misma.

El neoliberalismo no permite pensar a través de ley alguna cuál puede ser su superación histórica o su salida hacia otro orden social. El capitalismo no es eterno, como ya se ha insistido, pero se presenta con la apariencia de lo «ilimitado» porque precisamente no podemos nombrar, a través de una ley objetiva, cuál es su después histórico. Desde esta perspectiva, considero que el término «emancipación» debe ser examinado con cuidado, pues no es fácil determinar qué se desea emancipar y si además se

cuenta con los recursos suficientes para dicho acto. Porque lo primero que se debe admitir es que el término «emancipación» testimonia, por parte de la izquierda, el duelo por la palabra Revolución y todo el aparato conceptual y político que el término vehiculizaba. Entonces se pensaba que la revolución representaba efectivamente aquello de lo se quería desconectar, e incluso bajo ella se disponía de una figura concreta que iba a realizar como sujeto histórico dicha desconexión. Y por ello, finalmente, podía nombrar «objetivamente» a qué nuevo orden social se iba a acceder. Sin embargo, ese modo radicalmente moderno e ilustrado de interpretar el anudamiento entre una voluntad colectiva, una convicción política y el proletariado como sujeto orientado por una ley histórica, concluyó en el oscuro desastre totalitario.

Por lo dicho, entiendo que para pensar la emancipación, lo primero sería desprenderse de la «metafísica» histórica que la tenía capturada bajo el nombre de revolución. A diferencia de ella, la emancipación no tiene ninguna ley histórica que asegure su acontecer, pues al ser pensada como es, como una contingencia radical, se puede volver posible a partir de prácticas instituyentes que sólo tienen como material común *lalengua* (neologismo creado por Lacan para referirse a la estructura del habla común en el que se habita). A mi juicio, solamente en el Común de la lengua es el lugar donde se encuentran los distintos legados simbólicos que se oponen a la deshistorización o a la desimbolización que los diversos dis-

positivos de dominación neoliberal promueven. Al contrario que la revolución, la emancipación únicamente se sostiene como una apuesta sin garantías que no dispone de ninguna fórmula a priori de desconexión del capital, y que por lo tanto no incluye la acción de un sujeto constituido históricamente sino que dicho sujeto debe construirse o advenir.

La cuestión entonces pasa por pensar cómo un sujeto puede emerger a partir de las prácticas instituyentes en el Común de *Lalengua* frente a los dispositivos de poder, dado que, como vengo insistiendo, dicho sujeto no está prefijado dialécticamente. Es decir, el sujeto(s) tiene que advenir en esas superficies de inscripción emancipatoria, sin perder su singularidad irreductible y de origen, para poder articularse en una voluntad política hegemónica. En este punto, hay que precisar que «hegemonía» no significa aquí una mera voluntad de poder. Si hablamos de hegemonía, es siempre para indicar que no se puede realizar una contraexperiencia del neoliberalismo que se postule sin más como universal. La universalidad es imposible si a su vez no atraviesa el momento hegemónico. Precisamente, el espejismo revolucionario consistía en llegar a la universalidad de la sociedad sin clases disolviendo el momento hegemónico definitivamente. En cambio, la lógica emancipatoria debe admitir en su ética que la hegemonía no se disuelve nunca, es el «real» y por lo mismo, el síntoma de toda construcción política. El momento «posthegemónico» no deja de ser una fantasía que imagina un mundo acéfalo sólo entregado al cultivo de sus pulsiones.

Pero eso mismo lo está realizando mejor que nadie el propio capitalismo que, para cumplir con sus imperativos de goce, como lo supo anticipar Pasolini, es capaz de destruir todos los lazos sociales. **Por ello, y para resumir esta propuesta de nueva lógica emancipatoria, se debe discutir qué se debe conservar, qué debe impedirse que se desvanezca en el aire y a la postre también se debe saber localizar qué elementos intervienen en la constitución de la existencia hablante, sexuada y mortal, que se resisten a ser integrados en el circuito de la mercancía. A esta universalidad imposible, tachada e incompleta es a la que denomino «Común».**

Si ninguna fuerza política actual, incluso las que hoy en día combaten al neoliberalismo, son en sí mismas emancipatorias, porque aún está por emerger el sujeto que las encarna, entonces parece que no hay ninguna salida. Pero considero que se puede ofrecer, siempre en una tensión irreductible, un lugar de objeción al verdadero anhelo del capital, a saber: tocar, alterar y producir al propio sujeto para situarlo por fuera del campo de experiencias de lo simbólico. Me refiero a un campo que eventualmente permite diferenciar el deseo, como una causa que insiste, del sujeto atrapado y siervo, como «consumidor consumido» de la lógica neoliberal. Porque si se le capta en su proyección histórica, entonces se abre la posibilidad de la emancipación, donde el deseo, el amor, el goce, el saber y la verdad, no queden irremediadamente subsumidos ni apropiados por la lógica del capital.